

نوافذ الانساني

علم المنطق

لهيكل



الهيئة
المصرية
العاملة
للكتاب

إمام عبد الفتاح إمام

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤

علم المنطق

علم المنطق

للإمام أبي جليل

إمام عبد الفتاح



مهرجان القراءة للجميع ٩٤

مكتبة الأسرة

(تراث الإنسانية)

الجهات المشتركة :

جمعية الرعاية المتكاملة

وزارة الثقافة (هيئة الكتاب)

وزارة الإعلام

وزارة التعليم

وزارة الحكم المحلي

المجلس الأعلى للشباب والرياضة

الانجاز الطباعي والفني

محمود الهندي

مراد نسيم

احمد صليحة

المشرف العام

د . سمير سرجان

علم المنطق

لهيجل

إمام عبد الفتاح إمام

منذ أن بدأت سفينة الفلسفة رحلتها كانت مشكلة الأضداد هي التي دفعتها الى السير فليل ان « الدهشة » أو « التعجب » - مما في الكون من أضداد - هي بداية التفلسف ، وانشغلت الفلسفة بعد ذلك بدراسة هذه المشكلة وان تشكلت في صور شتى ، فكنت تلتقي بها في صورة « الواحد والكثير » أو « الحس والعقل » أو « الظاهر والحقيقة » أو « الفكر والوجود » أو « الذات والموضوع » أو « المادة والروح » . . . الخ . كما كانت تدمج أحيانا أخرى في فكرة واحدة فتصبح تفسير ما في الكون من « ثنائية » ، وكان السؤال الملح هو : هل هذه الأضداد أشلاء متتاثرة لا يربطها خيط واحد ولا يجتمع فيها شلو مع شلو آخر ، أم أن هناك علاقة تربط بينها وان استعصى علينا كشفها . . ؟ لابد بالضرورة أن يكون بينها رابطة لأنها لا توجد في فراغ وانما في وسط معين هو الذي يمسك بها جميعا . خذ الإنسان مثلا تجده مركبا من عقل وجسد ، فكر وعاطفة ، مادة وروح . . الخ . لكن في

نفس الوقت « انسان واحد » يحتويها ويوحد بينهما .
والكون على ما فيه من عناصر متضادة هو أيضا كون واحد
يشملها جميعا . هناك اذن رابطة تجمع بين المتناقضات
ولكن المشكلة تكمن فى نوع هذه الرابطة من ناحية ، وكيفية
الكشف عنها من ناحية أخرى .

ومن الفلاسفة الذين عاشوا هذه المشكلة حتى
قبل أن يفلسفوها : الفيلسوف الألمانى « جورج فلهلم
فردريش هيجل » . فهو يولد (١٧٧٠) وعصر التنوير الموعظ
فى الايمان بالعقل على وشك الأفول ، وعصر الرومانتيكية
الموعظة فى العاطفة والخيال يادى فى البزوغ - وهو يتأثر
بهما معا . وهو يواصل السير فى الطريق الكانتى بجفافه
العقلى وهو أيضا يصادق الشاعر الألمانى الموهف
« هلدلين » ويتأثر بهما معا ، وهو شغوف بالديانة
الشعبية عند اليونان ، وهو كذلك يدرس اللاهوت المسيحى
الرسمى فى معهد « توبنجن » ويتأثر بهما معا . وهو يعيش
فى مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون
الطبقة الوسطى اغتصارا ، لكنه يعيش أيضا مع رياح
الثورة الفرنسية التى تهب عاتية منادية بتحرير الانسان
وانطلاقه - وهو يتأثر بهما معا . حتى مزاجه وأخلاقه
وشخصيته . كانت هى الأخرى أوشاجا متناقضة ، فهو
صاحب أسلوب معقد وأفكار بالغة العمق لكنه عيبى لا يجيد
الخطابة والكلام وهو يقرأ الآداب الكلاسيكية ويغرم بها

ولكنه لا يميل من قراءة الكتب الرخيصة التي ظل
« شوبنهاور » يعايره بها طوال حياته ! وهو منظم دقيق
يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويرتبها ترتيبا أبجديا ،
ولكن سلوكه في نفس الوقت « .. كان بوهيميا ، وهو
سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد
الديني . » كما يقول أحد رفاقه في هذا المعهد . وهو
داعية إلى الأخلاق وترايط الأسرة ، وهو في الوقت ذاته
ينجذب إلى غير شرعي من بغى في يينا . وهو فيلسوف
المسيحية المدافع عنها ، وهو ألد أعدائها كما يقول بعض
المسيحيين أنفسهم ، وهو فيلسوف مثالي لكنه أيضا
فيلسوف واقعي ، وهو يبلغ الذروة في التجريد لكنه
لا ينفصل قط عن الواقع العيني الحى في تدفقه المتدارك .
حتى آثار فلسفته تجد لها هي الأخرى تعمل في اتجاهات
متباينة أشد ما يكون التباين : فالماركسية تيسار هيغلي
وكذلك البروتستانتية المتحررة . وهو الفيلسوف الذى
أثر في الوجودية والبرجماتية والوضعية المنطقية ،
والواقعية الجديدة والمثالية والمادية في وقت واحد ! بل لم
يقتصر نسيج المتناقضات عند هذا الحد وإنما تعداه إلى
الباحثين أنفسهم الذين عكفوا على دراسة فلسفته فاختنفوا
في تقديرهم لمدى اختلافه واسع المدى ، حتى أن واحدا
منهم - هو وليم وايتس - يشبه اختلافهم باختلاف المفسرين
في شرحهم للكتاب المقدس !

شقيقته تروى البداية ..

لا نعرف عن حياته في مسقط رأسه - شتوتجارت -
الا النزر اليسير مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه
في مذكراته التي بدأ في تدوينها وهو في الرابعة عشرة ،
وقد كتبت شقيقته قبيل انتحارها بقليل رسالة الى أرملة
بتاريخ ٧ يناير ١٨٣٢ ، روت فيها طرفا من حياته في هذه
المدينة : « سوف أخبرك بما تستطيع ذاكرتى أن تعيه من
طفولة أخى : حين كان في الثالثة من عمره أرسله والده
الى المدرسة الألمانية ، ولما بلغ الخامسة بعث به الى المدرسة
اللاتينية ، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا
من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التي كانت
على جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوى على
دراسته الأولى ، وكان هيجل يحصل على جائزة كل عام في
جميع مراحل الدراسة في هذه المدرسة ، لأنه كان دائما
من الطلبة الخمس الأول ، ومنذ أن بلغ العاشرة حتى
الثامنة عشرة كان ترتيبه الأول دائما في المدرسة الثانوية ،
وفي سن الثامنة أهداه أستاذه « ليفلر » Löffler

الذى كان يحبه كثيرا وقد أسهم مساهمة فعالة في تربيته
- مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم « ايشنبرج
Eschenburg » قائلا : « انك لن تفهمها الآن
يا صغيرى ، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها .. » وهكذا
لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن في هذا الطفل من عبقرية ،

وما زلت أذكر . بيذا أن أول ما قرأه هيجل من هذه المسرحيات كان « زوجات وندسور المرحات » .

وكان كلنا تحسنت صسحته طالع فى كتب الدراما الاغريقية التى كانت أحب القراءات لديه ، كما كان يقرأ كذلك فى علم النبات ، وفى خلال السنوات الأخيرة فى المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده . . .

من هذه الرسالة يتضح لنا أن هيجل كان أثنا، دراسته فى شتوتجارت تلميذا مجدا نموذجيا بين أقرانه وان كان يروى أنه من حيث الخطابة كان متخلفا فلم يكن على حد تعبير أساتذته خطيبا مفوها . وقد بقى لنا الى جانب رسالة شقيقته يومياته التى كتبها فيما بين ١٧٨٥ - ١٧٨٧ وقد نشرها روزنكرانتس فى كتاب بعنوان « حياة هيجل » ثم أعاد نشرها « هوفميستر » . وهى سلسلة من الملاحظات يسرد فيها خواطره عن قراءاته فى هذه المرحلة ، وهى تكشف لنا بصفة خاصة عن عنايته بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التى تأثر بها تأثرا كبيرا حتى أن من الباحثين من يرى « أن فساد أسلوبه جاء من تأثره باللغة اللاتينية التى عودته كتابة الجمل المطولة واستخدام عبارات غريبة غير مألوفة » .

وفى ٥ يوليو عام ١٧٨٥ يسجل هيجل فى هذه اليوميات أنه اشترى من مكتبة أستاذه « ليفلر » بعد وعائه

اثنى عشر كتابا في الآداب اليونانية واللاتينية ، وفي الأيام التالية يسجل أنه قام بنزهة مع الأستاذ « كلس Cless » : « قرأتا في فيدوت لندلسون ، ودرسنا شخصية سقراط » . . . وتعرفنا على المردة الثلاثة الذين عملوا على اعدام سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبنان والدهماء المسجورة » . ويسجل روزنكرانس « أن هيجل قام في سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجودة حتى عام ١٨٤٤ لكتاب « لونجينوس Longinus » « في الجلال » . وكان يميل ميلا طبعيا الى اليونان أكثر من ميله للرومان ، ولهذا السبب أجهده نفسه في قراءة الرومان والأدب اللاتيني حتى لا يرتد الى الوراء . وكانت قراءاته الغزيرة في هذا المضمار هي التي جعلت أسلوبه اللاتيني عاليا الى حد ما فاستخدم جملا نادرة وعبارات غير مألوفة .

وفي هذه السنة أيضا درس « الالبازة » و « شيشرون » و « يوربيدس » . وشرع في « ابريسل عام ١٧٨٦ في ترجمة « متن الأخلاق » لابكتيتوس ، وأجزاء كبيرة من ثيوكديدس ، وفي ربيع عام ١٧٨٨ درس « الأخلاق » لأرسطو ، وفي صيف العام نفسه درس للشاعر اليوناني سوفكليس « أوديب في كولونا » . ولقد واصل قراءة سوفكليس عدة سنوات بلا انقطاع وترجم بعض مسرحياته الى اللغة الألمانية . كما تظهرنا الترجمات

التي ما زالت موجودة أنه كان يهتم اهتماما خاصا بمسرحية
« انتيجونا » التي تصور في رأيه جمال الروح الاغريقي
وعمقها تصويرا كاملا ، ولقد ظل متحمسا طوال حياته
لما في هذه المسرحية من جمال ولمسات أخلاقية .

هيجل في توبنجن . . .

ذلك كله يعطينا صورة واضحة لهيجل قبل التحاقه
بمعهد توبنجن وهو معهد ديني لتخريج القساوسة الانجليين
تخرج فيه عدد كبير ممن كان لهم شأن في الحياة الاكاديمية
الالمانية من أمثال « ف . نيتامر » و « ه . بولس » الذين
أصبحا في آخر حياتهما أصدقاء لهيجل .

جاء هيجل الى توبنجن في أكتوبر ١٧٨٨ وهو يحمل
أساسا عميقا في الدراسات الكلاسيكية ، متفوقا في
اللغتين اللاتينية واليونانية ، وعلى وعي بالأدب الألماني ،
فضلا عن أن ثقافته العلمية كانت جيدة بالنسبة لعصره .
كما كان اجتماعيا يحب الشراب مع رفاقه من الطلاب وان
كان صديقه المفضل هو « هلدلين » الذي اشترك معه في
حب اليونان والشعر والفلسفة كما كان أيضا صديقا
« لشلنج » - الذي كان يصغريهما بخمسة أعوام .

وكان معهم في هذا العهد زميل آخر هو « لوتفين
Leutwin » الذي نشر عام ١٨٣٩ أي بعد وفاة هيجل

بثمانية أعوام بعض ذكرياته عن هيجل أيام أن كان طالبا في هذا المعهد كتب فيها يقول : « . . لقد جعله المرح وائسور والتسلية في بعض الحانات رفيقا محبوبا ، غير أن هناك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان إلى حد ما بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني » . . و يروى عنه أيضا أنه « . . كان يفعل بقوة إذا ما سبقه طالب آخر أو تفوق عليه زميل ، ولقد تملكه الغضب ذات مرة حين هبط ترتيبه في الفصل إلى الرابع بدلا من الثالث . . » ويقول لوتفين أيضا : « لم تكن الميٹافيزيقا تشغل بال هيجل على الأقل في السنوات الأربع التي عرفتة فيهما . . إنما كان مثله الأعلى هو « روسو » بمؤلفاته « اميل » و « العقد الاجتماعي » و « الاعترافات » وهي المؤلفات التي لم يمل هيجل قراءتها . فقد كان يظن أن استمرار المطالعة فيهما يحرره من كثير من الأحكام المبتسرة ، أو على حد تعبيره : « يحررنى من الأصفاد والأغلال . . » أما أفكاره التي ظهرت بعد ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه في هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع كانت ، بصفة جدية . . وعلى الرغم من أن معهد توبنجن كان يقع في مكان رائع على ضفاف نهر النيكر Nekar تحيط به حدائق واسعة نسقتها يد الطبيعة كما يحلو لها إلا أنه كان عليه أن يقضى في هذا المعهد خمس سنوات يخضع فيها لنظام قاس عنيف . ولا يبدو أن اللاهوتى الشاب احتفظ بذكرىات جميلة من الحياة

التي قضياها هناك . فقد كتب في هذا الوقت يقول :
« طالما أنه لم يشغل كرسي الفلسفة في معهد توبنجن
شخص مثل راينبولد أو فشته فلن يخرج منه شيء طيب ،
ولن يكون ثمة اخلاص للمذاهب القديمة .. » . وفي
رسالة بعث بها الى شلنج عام ١٧٩٥ نقد نظام المعهد بشكل
أعنف : « ما ذكرته لي عن التيار اللاهوتي الكانتى وعن
فلسفة توبنجن ليس فيه ما يدهش .. لو أن هذه الطائفة
ألمت بطرف من العقائد المخالفة اذن لتغير حالها ، لكن المرء
منهم يكتفى بأن يقول لنفسه قبل أن ينام : أجل ، تلك
عقيدتى وهى صادقة فعلا ثم يضع رأسه على الوسادة
وينام .. فاذا ما استيقظ فى صبيحة اليوم التالى تناول
القهوة ثم انخرط فى العمل مع الآخرين وكأن شيئا لم يكن
.. أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل الملهلة على
أنها أمور صلبة يقيمون فوقها معابدهم القوطية .. » .

العمل فى برن ..

تخرج هيجل فى معهد توبنجن عام ١٧٩٣ ولم يبد
ميلا لممارسة مهنة القسيس فقد كانت تلح عليه الرغبة
فى دراسة الفلسفة والآداب اليونانية ف قضى بعض الوقت
بين أهله ثم قبل أن يعمل مدرسا خصوصا فى مدينة
« برن » عاصمة الاتحاد السويسرى « فى بيت من بيوت
الأشراف هو بيت « آل شتيجر » وظل يدرس لصبى

وفتاتين حتى عام ١٧٩٦ فقضى ثلاث سنوات حراً طليقا
يقرأ ما يشاء فقرأ « ادوارد جيبون » و « مونتسكيو »
وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة . وهنا في
« برن » توافر على قراءة كانت بامعان شديد لاسيما
ما كتبه في الأخلاق والدين خصوصا وأنه تخرج في نفس
السنة التي أصدر فيها الفيلسوف النقدي كتابه « الدين
في حدود العقل » وهو كتاب أحدث ضجة كبرى في ألمانيا
حتى اضطر كانت الى الاعتذار للسلطات الرسمية والتعهد
للملك فردريك وليم « بعدم العودة الى الكتابة في مسائل
الدين . » وتشير كتابات هيغل المبكرة الى أنه درس
كانت بمجهوده الخاص بعد أن أتم دراسته الرسمية في
المعهد . أما « نقد العقل الخالص » الذي صدر وهيغل
في الحادية عشرة فأغلب الظن أن فيلسوفنا لم يقرأه
الا بعد ذلك بفترة طويلة .

وفي برن وقع هيغل أسيرا لكانت وللعقليين من فلاسفة
القرن الثامن عشر ، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت
بلا نشر حتى نشرها « نول » عام ١٩٠٧ منها « وضعية
الديانة المسيحية » و « حياة يسوع » ، وقد هاجم في هذه
المقالات الكنيسة بعنف مفسرا الأسباب التي حولت الديانة
المسيحية الى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى
غدت ديانة حزينة معتمة اذا ما قورنت بديانة اليونان
الأقدمين . فالأعياد الشعبية عند اليونان كانت كلها
أعياد دينية . . وكل شيء فيها حتى الافراط في الشراب -

: مقدس عند بعض الآلهة . . أما معظم أعيادنا العسافة فإن الفرد يتقدم للمشاركة في قربان المقدس في ثياب الحداد ذليلاً مكسور الخاطر . . بينما الاغريق بما حبتهم الطبيعة من مواهب يضعون أكاليل الزهور ويرتدون ملابس زاهية الألوان . . « . وهو يقارن بين سسقراط والسيد المسيح فيقول مفضلاً الفيلسوف الأثيني : « بالطبع لم يسمع انسان قط أن سقراط ألقى عظامه من منصة الخطابة أو من فوق الجبل ، وكيف كان يمكن لسقراط أن يلقي عظام في بلاد اليونان ؟ انه لم يكن يستهدف الا تنوير الأذهان فحسب ولهذا لم يكن عدد أصدقائه محددا : ربما كانوا ثلاثة عشر صديقا أو أربعة عشر لكنه كان يرحب ببقية الناس كأصدقائه سواء سواء . . فلم يكن رئيسا عليهم يستمدون منه الحكمة كما يستمد أعضاء الجسد من الرأس عصارة الحياة . . ولم يفكر أن ينظم لنفسه جماعة من الأتباع تكون له حرس شرف : بزي واحد وتدريب واحد وشعار واحد ، جماعة ذات روح واحدة تحمل اسمه الى الأبد ، بل كان كل تلميذ من تلاميذه هو نفسه أستاذا . . وكثيرون منهم أنشأوا مدارس خاصة ينشرون فيها تعاليمهم ، وكثيرون غيرهم كانوا قوادا عظاما وساسة وأباطالا من كل ضرب . . ولم يدع لواحد منهم مبررا أن يسأل : كيف ، كيف ؟ أليس هذا ابن « سفرونيكس ؟ أنى له كل هذه الحكمة التي يتجراً ويعلمونها اياها ؟ ولم يحاول قط أن يضايق أحدا أو أن يفاخر بما له من

أهمية أو أن يستخدم عبارات رنانة غامضة من ذلك النوع
الذى لا يؤثر الا فى الجهلاء والسذج . . »

هيجل فى يينا

ظل هيجل يعمل فى فرانكفورت حتى توفى والده
عام ١٧٩٩ فورث ما يقرب من ثلثمائة جنيه فظن نفسه
ذا يسار وكتب الى شلنج - وكان أستاذا بجامعة يينا
منذ ١٧٩٨ - يستفتيه فى المكان الذى يستطيع أن يروح
فيه الانسان عن النفس ! لكن تطلعه الى المنصب الجامعى
كان شديدا ومدبنة يينا تغريه ففيها « موجة الآداب »
على حد تعبيره وهى مركز الحياة العقلية الألمانية بأسرها :
فهى تضم جوته وشيلر وفشته وشلنج وكذلك الشعراء
الرومانتيكين بحماسهم الجارف ، فليس الى مقاومتها
من سبيل . .

وصل هيجل الى يينا فى يناير عام ١٨٠١ وعادت
صداقته القديمة مع شلنج وسرعان ما قرر الاثنان اصدار
جريدة فلسفية ، كتب فيها هيجل خمس مقالات وظلت
تعمل حتى توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر
شلنج يينا . وكان أول ما نشره فى هذه المدينة كتيب
صغير يزيد قليلا عن مائة صفحة عنوانه اذا ما ترجم كاملا :
« الفرق بين مذهبى فشته وشلنج وعلاقة ذلك باسهامات
راينهولد فى الكشف عن وضع الفلسفة فى بداية

القرن التاسع عشر ، بقلم جورج فلهلم هيغل دكتور في
الحكمة الدنيوية » . ولكي يكون له الحق في القساء
محاضرات بجامعة يينا كان عليه أن يكتب بحثا باللغة
اللاتينية فكتبه في أغسطس عام ١٨٠١ « بحث فلسفي في
مدار الكواكب » فظفر بحق التدريس وتابع محاضراته نفر
ضئيل جدا من الطلاب لايزيد عن أحد عشر طالبا .

أما العمل الرئيسي في هذه الفترة التي اعتبرها بعض
الباحثين من أخطر فترات حياته فهو كتابه « ظاهريات
الروح » الذي أتمه في الليلة السابقة لمعركة يينا
(١٣ أكتوبر ١٨٠٦) . وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال
الروحي بينه وبين شلنجر فقد بدأ هيغل يشق طريقا خاصا
في الفلسفة . وموضوع الكتاب هو كيف يرتفع الوعي من
المراتب الدنيا الى المراتب العليا حتى يصبح هو والمطلق
شيئا واحدا . وكان مركز هيغل لايزال مزعزا في
« يينا » حتى جاء الاحتلال الفرنسي فاضطر الى الاختفاء
في منزل أحد تلاميذه الى أن تنتهى هذه الحملة . وفي
٥ فبراير ١٨٠٧ وضعت كريستيان شتارلوت - وهي
زوجة مهجورة لخادم عند أحد الاشراف طفلا غير شرعي
لهيغل اسمه « لودفيج » ظل بعيدا عنه ومصدرا لمتاعب
لا حصر لها الى أن ضمه هيغل الى أسرته عام ١٨١٦ ،
وتوفي قبل أبيه بشهرين (٢٨ أغسطس ١٨٣١)

رحل هيجل بعد ذلك الى « بامبرج » ١٨٠٧ ليرأس تحرير جريدة هناك ، وهى صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتى عام ١٨٠٨ .

الزواج والاستقرار ..

وفى ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح هيجل ناظرا للمدرسة الثانوية فى « نومبرج » حيث لبث فى هذا المنصب ثمانى سنوات (حتى عام ١٨١٦) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات ، وكان الطلاب يعجبون بقدرته الفائقة على تدريس المادة التى يتغيب أستاذها . وقد جمعت الدروس التى ألقاها على الطلاب فى هذه المدرسة فى كتاب « المدخل الفلسفى » الذى نشر على أنه الجزء الثامن عشر من مجموعة مؤلفاته .

وفى أبريل ١٨١١ تعرف على « مارى فون توشر » وهى فتاة من أسرة نبيلة واقترن بها فى سبتمبر من نفس العام وكانت فى سن العشرين أما هو فساكن فى الحادية والأربعين وكان زواجا سعيدا للغاية أعقب طفلين هما كازل (١٨١٣ - ١٩٠١) الذى لمع كأستاذ للتاريخ ، واما نويل (١٨١٤ - ١٨٩١) الذى حقق أمنية جده فى أن يرى هيجل قسيسا - فأصبح راعيا زسوليا ، واكمل شمل الأسرة حين انضم اليها « لودفيج » عام ١٨١٦

وفى « توزمبيرج » ظهر المنطق الموضوعى عام ١٨١٢ وهو الجزء الأول من كتابه « علم المنطق » الذى اكتمل بظهور الجزء الثانى « المنطق الذاتى » عام ١٨١٦ ، وقد شجعه هذا الكتاب على التقدم لأستاذية الجامعة فخلف « ج . هـ فريز » فى كرسى الفلسفة فى جامعة « هايدلبرج » ومن المحاضرات التى ألقاها فى هذه الجامعة نشر « موسسوعة العلوم الفلسفية » عام ١٨١٧ وهى عرض لمذهبه كله .

قمة المنجد : هيجل فى برلين

كان هيجل قد ضايق ذرعا بجامعة « هايدلبرج » لأنها على الرغم من مكانتها فهى وسط مقطوع لم يكن كافيا لنشر فلسفته فاتجه بصره الى العاصمة البروسية خاصة وقد خلا كرسى الفلسفة بجامعة برلين بوفاة فشته . وفى ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه « ألتنشتين » وزير التعليم هذا المنصب فقبله على الفور ، وكان الوزراء أنفسهم متحمسين لأن يشغل هيجل هذا المنصب حتى أن شقيقة أحد الوزراء هى التى تولت البحث عن مقر لسكناه ، وهذا وحده دليل على المكانة التى سيحتلها هيجل فى الفلسفة السياسية عند ذلك . وقد بدأ يلقي محاضراته فى ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصا فى فلسفة القانون أما العمل الكبير الذى ألفه فى هذه الفترة فهو : « أصول فلسفة الحق أو القانون » وقد ظهر

عام ١٨٢١ • وانتشرت الهيجلية في هذه الفترة حتى
أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة ، وبعد أن كان
عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع
أنحاء البلاد ، بل أصبح الايمان بالهيجلية من الوسائل
التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية . ومن
الترقي في هذه الوظائف حتى أن أسست اذا لعلم النفس
التجريبي فصل من الجامعة لأن هاجم الجانب المثالي في
الفلسفة الهيجلية • وابتداء من عام ١٨٢٣ بدأ الأساتذة
في تدريسها وبدأت تتكون العصابة الأولى من الهيجليين
المتحمسين ، ومن تلاميذه المشهورين في هذه الفترة
« جانز » و « مارهينكه » و « بومان » و « اردمان »
و « روزنكرانتس » و « كونوفيشر » وغيرهم • وقد
جرت عليه هذه الشهرة الكثير من العداة خاصة وأن بعض
تلاميذه اندفع في حماس الى الزعم بأن « كل من ليس
هيجليا فهو أحمق وجاهل » • ومن هنا وقعت العداوة
بينه وبين بقية الفلاسفة في عصره ، فبعد أن كانت العلاقة
قوية بينه وبين « شليرماخر » ، فترت ثم انقلبت الى عداة
وهجوم صريح • وانتهاز هيجل فرصة كتابة مقدمة لكتاب
ألفه أحد تلاميذه بعنوان « الدين في صلته الوثيقة بالعلم »
عام ١٨٢٢ وراح يسخر من السخرية من سن نظرية
« شليرماخر » في الدين والقائلة بأن الدين عاطفة وليس
عقلا • هنالك قال هيجل : « لو كان الأمر كذلك لكان
الكلب أتقى المسيحيين لأن الكلب أشد الحيوانات عاطفة

واخلاصا لسيده ، ولو كانت المسألة مسألة اخلاص وتعلق
بالسيد لكان الكلب أولى الناس بالقداسة المسيحية . . .
فلم يغفر له « تيلرماخر » هذه السخرية الأليمة القاسية
فوقفت في سبيل اختياره عضوا في أكاديمية العلوم في
برلين التي كان يسيطر عليها .

وفي هذه الفترة قام هيجل بكثير من الزيارات
والرحلات فزار باريس وسافر الى هولندا عام ١٨٢١ كما
ذهب الى فينيا في العالم التالي وأعجب بالأوبرات الموسيقية
وفي ١٨٢٩ زار كارلسباد وبراج ثم أصبح مديرا لجامعة
برلين عام (١٨٢٩ - ١٨٣١) وكانت شهرته قد عمت
أرجاء ألمانيا . وفي صيف عام ١٨٣١ انتشر وباء الكوليرا
لأولى مرة في برلين فانتقل هيجل الى الريف ولما انحسر
الوباء حتى كاد أن يختفي عاد ليستأنف دروسه
في ١٠ نوفمبر لكنه مرض في ١٣ وتوفي في ١٤ نوفمبر
١٨٣١ - وكان موته ظاهرة كبرى من الإحتفال مما يدل
على المكانة العظمى التي تبوأها هيجل في هذا العهد .

كتاب « علم المنطق »

يعتبر كتاب هيجل « علم المنطق » من أكثر كتبه
إهمية ان لم يكن أهمها جميعا ، وقد كتبه لأول مرة في
مدينة نورمبرج (١٨١٢ - ١٨١٦) ثم عساده وانشغل
بمراجعة الطبعة الثانية منه حين وافته ميتة نهساية عام

١٨٣١ فلم يتمكن الا من كتابة تصدير جديد له في
٧ نوفمبر أى قبل وفاته بأسبوع واحد .

وإترجع أهمية هذا الكتاب الى أن المنطق الهيجلى هو
حجر الزاوية فى بناء المذهب كله . ولهذا قيل : بحق -
« أن المنطق هو انجيل الهجيلية » . ذلك لأن فلسفة
الطبيعة وفلسفة الروح تقومان بتطبيق المنطق على موضوعات
عينية هى المادة الصلبة فى الطبيعة والحياة الروحية فى
فلسفة الروح . ولهذا يقول هيجل : « اذا نظرنا الى المنطق
على أنه نسق الفكر الخالص فسنجد العسوم الفلسفية
الأخرى كفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تطبيقات للمنطق -
ذلك لأن المنطق هو الروح التى تشيع الحيساة فى هذه
العلوم . وستكون المشكلة التى ندرسها فى هذه الحالة :
التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل فى الطبيعة
والروح ، وهى أشكال ليست إلا نمطا جزئيا من التعبير عن
صور الفكر الخالص » .

وهكذا نجد أن المنطق فى هذه الفلسفات هو حجر
الأساس وهو الصورة التى يحاول هيجل تطبيقها فى جميع
مجالات المعسرفة البشرية . . ولهذا قال مكتجارت :
« أن المنهج الجدلى عند هيجل هو حجر الزاوية فى بناء
المذهب ، فلو أننا سلمنا بما قاله هيجل فى المنطق ثم
رفضنا بعد ذلك كل ما كتبه فسوف يكون لدينا مذهب
فلسفى . » ضحيح أنه لم يكتمل تماما لكنه مع ذلك يصل

بنا الى نتائج غاية فى الأهمية . . . ولو أننا من ناحية أخرى
رفضنا المنهج الجدلى الذى يوصلنا الى الفكرة المطلقة فسوف
ينهار المذهب من أساسه ، ذلك لأن هيجل يعتمد فى بقية
مذهبه على ما ترصل اليه فى المنطق . . . » فبقية العلوم
تأخذ بنفس المنهج الذى شرحه المنطق وحسبده معالمة وهذا
واضح فى كل ما كتبه هيجل ، فهو لا يعود مطلقا الى شرح
المنهج بعد أن استوفى تحليله فى المنطق . يقول فى مقدمة
كتابه « فلسفة الحق » : المنهج هو تطور الفكرة الشاملة
تطورا ذاتيا . ولقد عرضته فى المنطق ، وأنا هنا أفترضه
« فلسفة التاريخ تأخذ هى الأخرى بالمنهج الذى عرضته
هيجل فى المنطق . يقول هينرى ايكن : « لا نستطيع -
لسوء الطالع - أن نفهم نظرية التطور التاريخى فهما كاملا
دون الإشارة الى منهجه الجدلى الشهير أو منطق . . . »
ويقول هـ . وولش : « لقد فسر هيجل سير التاريخ
كتقدم دياكتيكى وفهم الديالكتيك علينا الرجوع الى أكثر
الأمور الفلسفية تجريداً أى الى المنطق . . . » ويقول فوستر :
« ان نظرية هيجل فى القانون والحرية تعتمد أساسا على
نظريته الميتافيزيقية الى المنهج الجدلى » والنظرة الميتافيزيقية
التي يقصدها فوستر هى المنطق لأن المنطق والميتافيزيقيا
عند هيجل شىء واحد وهما العرض المنظم لتطور العقل
الخالص وبيان ما فى هذا التطور من ضرورة منطقية ، وهذه
الضرورة المنطقية التى تحكم سير العقل هى التى عرضها
هيجل عرضا تفصيليا فى ثلاثة أجزاء تكون « علم المنطق »

أو المنطق الكبير ، ثم عاد فأوجزها في القسم الأول من موسوعة العلوم الفلسفية ، وهو القسم الذي يسمى عادة بالمنطق الصغير .

وإذا كانت دراسة المنطق الهيجلي هامة لفهم الفلسفة الهيجلية فأنيا أكثر أهمية لفهم الأثر الهيجلي في الفلسفة المعاصرة لاسيما في الفلسفة الماركسية ، ولهذا قد لينين : « أنه يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس - لا سيما الفصل الأول منه - ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ، ونفهمه بأكمله ، ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحدا من الماركسيين !! » .

البحث عن منهج . . .

الفلسفة الهيجلية فلسفة مثالية واحدة تنشيد ادراك الأشياء في نسق كلي واحد وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شيء في مكانه المناسب . كل شيء له معناه الخاص الذي يستمد من وضعه داخل هذا الكل الهائل . ولكي نفهم المنهج الذي تسير عليه هذه الفلسفة في الكشف عن حقيقة الكون والوصول الى تفسير عقلي له لابد أن نضع في ذهننا أمرين هامين : الأول هو أن هذه الفلسفة وإن كانت تنقسم الى ثلاثة أقسام هي المنطق وفلسفة الطبيعة

وفلسفة الروح فان هذه الأقسام الثلاثة لا تدرس الا موضوعا واحدا هو العقل في أحواله المختلفة ، فهي تدرس في القسم الأول العقل الخالص وتحاول الكشف عن النسيج الذي يتألف منه هذا العقل وهذا هو موضوع المنطق ، ثم هي تدرس في القسم الثاني هذا العقل نفسه في حالة تخارج أى حين يغترب عن نفسه في الطبيعة . أما القسم الثالث فهو مركب القسمين السابقين لأنه دراسة للعقل حين يعود الى نفسه ويمارس نشاطه في الطبيعة . والأمر الثانى الذى يجب ألا يغيب عنا هو أن المنهج فى هذه الفلسفة لا ينفصل عن المذهب - يقول هيجل : « المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويا فروعه وثماره .. وما يكمن فى هذا الموضوع من جدل هو الذى يحركه .. » وعلى ضوء هذين الاعتبارين - ان موضوع الفلسفة الهيجلية هو العقل وان منهجها لا ينفصل عن هذا الموضوع - نستطيع أن تصل الى هذه النتيجة وهى أن المنهج الهيجلى هو المنهج الجدلى . وهذا المنهج ليس شيئا آخر غير حركة العقل الخالص ، وهى الحركة التى قام بعرضها فى المنطق . ومن هنا قال فى وضوح : « العرض المنظم لهذا المنهج هو المهمة الخاصة التى يضطلع بها المنطق .. » .

غير أن هيجل لم يصل الى تحديد المنهج الفلسفى الا بعد أن استعرض المناهج وقام برفضها جميعا . ولقد

بدأ في « ظاهريات الروح » - باستعراض منهجي الحس المشترك ومنهج الحدس الصوفي ونظر اليهما نظرة ساخرة تسقطهما من قائمة المناهج الجادة . قال عن المنهج الأول : ان أولئك الذين يبحثون عن طريق هين يسسبون للمعرفة الوتر طريق « ملوكي » للعلم سوف يخذونه حين يضعون ثقتهم في رجاحة الحس المشترك ، أما اذا رغبوا الحياة مع عصرهم وما فيه من فلسفة فليس عليهم أكثر من قراءة ما يوجه الى الأعمال الفلسفية من انتقادات ، ويكفيهم فضلا عن ذلك أن يقرأوا المقدمات التي تكتب عادة لهذه الأعمال . . وهذا هو طريق رجل الشوارع ويمكن اجتيازه بثياب النوم : » وقال عن المنهج الثاني أما الطريق الثاني فهو طريق الحدس . .

وهو يتطلب منك أن ترتدى مسوح الرهبان وعلى طول هذا الطريق تتهاذى كثير من العواطف النبيلة تدور كلها حول الحق والخالد واللامتناهى . . غير أننا نخطيء حين نسمى ذلك طريقا لأن هذه العواطف النبيلة لا تبذل نفسها في السير خطوة واحدة - لكنها تجد نفسها بقفزة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجها لوجه . . . »

ثم يعود هيجل بعسد ذلك في مقدمة كتابه « علم المنطق » الى التحديث عن منهج الفلسفة فيرى أناسا لا يبدون أن نسلم بأدب ذي بدء بأن المحاولات التي قام بها بعض الفلاسفة لتطبيق مناهج العلوم الأخرى على الفلسفة

هي محاولات فاشلة . . ذلك لأن المنهج الفلسفي لا بد أن ينبع من صميم الفلسفة ذاتها . . . فالفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة ينبغي عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر أو أن تقنع بمزاعم الحدس أو تستخدم الاستدلالات التي تعتمد أساسا على تفكير خارجي . . » ومن هنا فقد عرض هيجل لمنهجي الرياضيات والعلوم وانتهى إلى رفضهما معا . قال في هذه المقدمة : « لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا في دراسة موضوعاتها وكذلك كان للرياضيات البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة . . ولم تكن الفلسفة - حتى ذلك الوقت - قد اكتشفت منهجها الخاص ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد إلى العرض المنظم للرياضيات فتستعيره أحيانا أو تلتبس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية ، أو تلجأ أحيانا ثالثة إلى رفض المنهج بصفة عامة . . »

ولقد حاول الفلاسفة التجريبيون تطبيق منهج العلوم التجريبية - كما فعل لوك وغيره - في مجال الفلسفة « كما أنك تجد من الفلاسفة من سمح لنفسه بالانزلاق إلى تطبيق المنهج الرياضي كما فعل أسسبنوزا وفولف وغيرهما . . »

وتلك كلها محاولات فاشلة لأن هذين المنهجين لا يصلحان لدراسة الفلسفة ، فمنهج الاستقراء التجريبي - الذي يسميه هيجل كذلك بالمنهج التحليلي -

يعتمد على تحليل الواقع العيني ورده الى قوانين كلية الا أنه
تنقصه الضرورة في البداية التي يبدأ منها ، كما تنعدم
الضرورة كذلك بين القانون الذي يصل اليه وبين الظواهر
التي يفسرها هذا القانون . . أما منهج الاستنباط الرياضي
الذي يسميه بالمنهج التأليفي . . فهو لا يصلح كذلك
للفلسفة . لأن الموضوعات التي يدرسها تفتقر هي الأخرى
الى الضرورة ، اذ ليس من شأن الرياضة أن تبرهن على
ضرورة وجود الموضوعات التي تدرسها . أما المنهج
الفلسفي الصحيح فهو المنهج الجدلي وهو منهج تحليلي
وتأليفي في آن واحد . وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع
لهذين المنهجين المتناهيين وانما هو يمزج بينهما ويدمجهما
في ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف في كل خطوة من
خطوات سيره . وهذه الحركة التي تجمع في جوفها
حركتين أخريين هي نشاط العقل الخالص الذي يقوم
المنطق بدراسته وتحليله ، اذ ليس المنطق مجرد دراسة
لصور الفكر وأشكاله الفارغة فحسب كما كان يظن أرسطو
قديما ، لكنه دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو لحيات
الباطنية للعقل الموضوعي الذي يتجلى في العالم ، وهي
دراسة تكشف لنا أن العقل جدلي الطابع وأنه يسير على
ايقاع ثلاثي من ايجاب الى سلب الى تأليف بينهما . .
تلك ما هيبة الفكر وطبيعة الروح : « فمن طبيعة الروح أن
تنقسم على نفسها ولكنها تعود بنشاطها الخاص فتشوق
لنفسها طريقا جديدا لكي تتوافق مرة أخرى . . ومن ثم

يكون الاتفاق النهائي اتفاقا روحيا ، أعني أن مبدأ العودة
إنما يكون في الفكر - وفي الفكر وحده - فاليأس التي
أحدثت الجرح هي نفسها التي تداويه .. « .. وإذا أردنا
أن نعرف كيف تنقسم الروح على نفسها وكيف يكون الفكر
جدليا بطبعه فإن علينا الرجوع الى المنطق . فهذه الموضوعات
نفسها دروس رئيسية هناك .

جانبان لعلم المنطق ..

الجانب الانطولوجي أو الميتافيزيقي :

افرض انك أردت أن تبحث منطقيا عن العناصر
الضرورية للعالم بحيث تسقط منها كل ما هو عرضي
وجادث ، أعني كل ما يمكن أن تتصور العالم بدونهُ ،
فما الذي تنتهي اليه من هذا البحث ؟ سوف تنتهي
الى أن تصورات كالمنزل والشجرة والحصان .. الخ ،
هي تصورات عرضية أي أننا يمكن أن نتخيل عالما لا توجد
فيه منازل ولا أشجار ولا أحصنة فهي ليست اذن عناصر
ضرورية لوجوده . لكن الأمر مختلف في تصورات مثل :
الوحدة والكثرة والوجود واللاوجود .. الخ . اذ لا يمكن
أن نتصور عالما بلا وحدة لأن أي تصور للعالم لا بد أن
يكون بذاته واحدا ولا بد أن يحتوي على موضوعات كل منها
موضوع واحد . ومجموع هذه الموضوعات يفترض ضرورة
وجود « الكثرة » .. وقل مثل ذلك في « الاسباب »

و « النفس » ، و « الكم » و « الكيف » : الخ
المستحيل أن نفكر في عالم لا يمكن فيه إثبات شيء
أو إنكاره أو أن يقال أنه كذا وكذا . . . وهذه التصورات
الضرورية أو الشروط المنطقية للعالم كما أطلق عليها كانت
هي المقولات أو هي الهيكل العظمى للعالم بعد أن تكون قد
جردت بفكرك الأشياء من صفاتها الحسية العارضة صفة
وراء صفة بحيث تجد نفسك بعد ذلك « عالم الماهيات
البسيطة وقد تحيرت من كل تعيينات الحس » كما يقول
هيجل .

لكن قد يعترض معترض فيقول : كيف يمكن أن
يحدث ذلك . . . ؟ أن من المستحيل أن نتصور الوحدة دون
أن تكون وحدة شيء ما ، أعني من المستحيل أن نتصور
الواحد بذاته منفصلا عن الرجل الواحد والمنزل الواحد
والحصان الواحد . فهذه الكليات التي ذكرتها لا يمكن أن
يكون لها وجود إذا أسنقطنا ما في العالم من أشياء حسية ،
غير أن الاعتراض لا يعنى سوى القول باستحالة وجود
الواحد « وجودا فعليا » منفصلا عن الشيء المادى ، وهذا جد
صحيح ، ولم يقترض هيجل لحظة واحدة أن مقولة الواحد
أو غيرها من المقولات يمكن أن توجد وجودا فعليا منفصلة
عن الأشياء الحسية لكن الفصل بينهما ليس إلا فصلا
منطقيا . فحسب أى أنه فصل في الفكر وحده . . . فقولة
الكم لا يمكن أن توجد وجودا فعليا بذاتها بل لابد أن تكون
كمية من الماء أو التراب أو ما شابه ذلك ولا يمكن أن

ينفصل الكم عن الماء في عالم الواقع ، فلا نستطيع مثلا أن
 نضع الكم في جيب الماء في جيب آخر لكنهما يمكن أن
 ينفصلا في الفكر اذ نستطيع أن نجسرد الكم من الماء
 أو التراب أو الحديد ، وبذلك يمكن أن نقول ان فكرة الماء
 تنفصل منطقيا عن فكرة الكم لأنهما ببساطة فكرتان
 مختلفتان : ففكره الكم ليست هي فكرة الماء وهذا هو
 كل ما نقصده ، وهو قريب الشبه بقولنا أنه على الرغم
 من أن الأعداد الحسابية يستحيل أن توجد وجودا فعليا
 منفصلة عن الأشياء الحسية . . فلا يمكن مثلا أن نلتقي
 بالعدد ٢ يسير وحده في الشارع لكننا نلتقي به دائما
 مدمجا في أشياء حسية فنلتقي برجلين ومنزلين وشجرتين
 . . الخ . ومع ذلك فان هذا لا يمنع عالم الرياضسة من
 تجريد الأعداد ودراستها دراسة عقلية خالصة . ومن المهم
 أن نشير الى أن هيجل كان على وعي تام بهذه الحقيقة ،
 ينبهنا دائما الى أن المنطق وان كان دراسة للفكر الخالص
 أو المقولات العقلية الخالصة فهو لا ينفصل عن الواقع لأن
 المقولات هي الماهية الأساسية للأشياء « وهي قلب الأشياء
 ومركزها » وهي « قمة البساطة وألف باء كل شيء وآخر
 ونحن نعرفها حق المعرفة فهي ما تلتق به في حياتنا
 اليومية باستمرار . مثل : يكون ولا يكون وكيف وكم وقدر
 وجود بالقوة ووجود بالفعل . . الخ » ولهذا فان المنطق
 وان كان يمثل الخطوة الأولى في الفلسفة الهيجيلية فإنه
 لابد بالضرورة ان ينتقل الى فلسفة الطبيعة لأن مقولاته

ان ظلت معزولة وحدها كانت مجرد تجريد: أجوف لا يعبر
 عن الواقع الذي نحله . لكن فلسفة الطبيعة هي الأخرى
 ليست نهاية المطاف بل لابد من الانتقال منها الى فلسفة
 الروح التي تمثل الخطوة الثالثة التي تجمع بين الخطوتين
 السابقتين . فالإنسان من ناحية جزء من الطبيعة لأنه حيوان
 ولأنه موجود مادي ولكن من ناحية أخرى موجود روحي
 أو كائن حي عاقل له عالم روحي واسع . وعلى ذلك فالمنطق
 لا يقف وحده ولا تقع مقولاته في عالم آخر كعالم المثل
 الأفلاطونية وإنما هي على العكس « موجودة أمامنا في كل
 وقت وعلى شفاهنا دائما » . فهي العمود الفقري للعالم
 أو هي جوهر العالم كله عليها يعتمد وجود الأشياء الجزئية
 لأنها مجموع الخصائص الأساسية التي لا يمكن أن يفقدها
 العالم دون أن يفقد وجوده معها . ومن هنا يمكن أن نقول
 انها « موضوعية » لأنها تمثل ماهية الأشياء الموضوعية ،
 لكنها من ناحية أخرى مقولات « عقلية » فهي اذن مقولات
 « عقلية موضوعية » أو هي نسق العقل الموضوعي كما يتجلى
 في العالم ، وهي من ناحية ثالثة مطلقة لأن وجودها
 لا يعتمد على شيء آخر غير ذاتها بينما وجود الأشياء الجزئية
 يعتمد عليها ، ومن هنا كانت المقولات هي « العقل المطلق » ،
 والعقل المطلق هو الله ، وهكذا نستطيع أن نفهم في سر
 عبارة هيجل الشهيرة التي اختلف في تفسيرها الباحثون :
 « ينبغي أن ينظر الى المنطق على أنه نسق العقل الخالص ،
 أو ملكوت الفكر الخالص » ، وهذا الملكوت هو الحقيقة

كما هي بلا قناع . في ذاتها ولذاتها - يمكن للمرء أن يعبر عن ذلك بقوله : أن مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزليسة قبل أن يخلق الطبيعة والروح المتناهي . . »

الجانب الایستمولوجی أو المعرفی :

إذا كنا قد ركزنا على ما للمقولات من طابع انطولوجي - وهو ما يفعله هيجل باستمرار معارضا فلسفة كانت - فيجب ألا نسي أيضا طابعها الایستمولوجي . . . فالاقسام الثلاثة الكبرى التي ينقسم اليها المنطق الهيجلي وهي : الوجود والماهية والفكرة الشاملة - تمثل ثلاثة ألوان من المعرفة . فالقسم الأول - الوجود - يعرض علينا التصورات التي يستخدمها الحس المشترك في معرفته للعالم ، أما القسم الثاني - الماهية - فهو يقدم لنا المقولات التي يستخدمها العلم ، أما مقولات الفكرة الشاملة فهي التي تستخدمها الفلسفة بصفة خاصة .

مضمون المنطق يعرض لنا الله في ماهيته الأزليسة فالحس المشترك - وهو أدنى مظهر من مظاهر الوعي - يخبرنا أن الأشياء موجودة وإنها ماثلة لحواسنا وتلك هي مقولات الوجود والصور المختلفة التي يتشكل فيها . . كالكم والكيف والقدر ورجل الشمارع لا يتعدى هذه المقولات ، إذ يكفيها جدا أن يعرف أن هذا الشيء له « قدر » معين . من الكيف والكم ، والوجود كذلك هو دائرة المباشرة

• • والحس المشترك يعتبر المباشرة كما لو كانت حقيقة العالم فما هو موجود مباشر ، ما هو حاضر أمامه : هذا المنزل وهذه الشجرة وهذه المتضدة - هذه الأشياء المباشرة هي حقيقة العالم وكيفها وكمها هما بالضبط ما يدرك منها ادراكا مباشرا •

فإذا ما ارتفعنا من هذه النظرة الدنيا الى النظرية العلمية وجدنا أن الكم والكيف لا يزالان لازمين أيضا لكن ما يميز العلم عن الحس المشترك هو أنه يصف الأشياء تصنيفا منهجيا ويقدم بالتسالي عددا من الفروق والاختلافات الى عالم المعسرفة ، ولك أن تقول أنه الحس المشترك حين يصبح أكثر دقة وضبطا وتحديدا ، ولهذا نجد العلم يستخدم مقولات الماهية بصفة خاصة كالشيء وخواصه ، والقوة ومظهر تحققها ، والجوهر والعرض والسبب والنتيجة والفعل ورد الفعل • • • الخ • فالعلم يحاول أن يفهم خصائص الشيء وأسبابه والقوى التي تتحكم فيه ومتى يكون فعلا ومتى يكون رد فعل لغيره من الأشياء •

ومن هنا كان العلم مرحلة متقدمة من الحس المشترك قضية تحليل مقولات الماهية محل مقولات الوجود وتقدم لنا معرفة أكثر كفاية عن العالم • لكن المعرفة الكاملة تحصلها عن طريق الفلسفة وحدها فهي التي تعرف الكون عن طريق مقولات العقل وهي مقولات الفكرة الشاملة • • • وهنا نجد لدينا مقولات : الفكر الذاتي والفكر الموضوعي والحياة

والغائية والفكرة المطلقة . . الخ أى اننا سننتهى الى أن
إلكون كله عبارة عن كائن جى عضوى وأنه لا شىء فى العالم
سوى الروح أو الفكرة المطلقة أو العقل الموضوعى ،
تلك هى الحقيقة الكاملة عن إلكون . والمعرفة هنا هى
الفلسفة . فالفلسفة تجاوز العلم وتعلو عليه كما ان العلم
يجاوز الحس المشترك : صحيح أن العالم يتألف من كم
وكيف . لكن الأصح من ذلك أن نقول ان شبكة هائلة من
العلاقات أو نسق من الأسباب والنتائج ، أما الحقيقة
الكاملة فهى أن العقل الموضوعى هو جوهر العالم . لكن
يجب ألا نظن أن الحقيقة العليا تحذف الحقائق الدنيىسا
ـ فالمقولات العليا تحوى المقولات الدنيىسا وتستوعبها ،
ومن ثم فالفلسفة تشمل صدق العلم ، فحين نقول ان
العالم فكر فإن ذلك يتضمن كل ما يقوله العلم حين يتحدث
عن الأسباب والنتائج . فالعلم والفلسفة ليسا ضديين لأن
الفلسفة تسلم بكل ما جاء به العلم لكنها تضع معرفته فى
نظرة أعم وأشمل ، ولما كانت مقولات المنطق تعرض لنا
العقل الذاتى الذى يحاول ادراك العالم وفهمه فانها فى
الوقت ذاته تعرض علينا المحاولات التى قام بها العقل
البشرى فى هذا السبيل وصاغها فى مذاهب فلسفية .
فكل مقولة تقابل مذهباً فلسفياً معيناً ، ومن هنا فإن المنطق
يبدأ من حيث يبدأ التاريخ الصحيح للفلسفة : فتاريخ
الفلسفة يبدأ بالممارسة الايلية التى تركزت فلسفتها فى
مقولة الوجود وهى أول مقولة فى سلسلة المقولات ثم عبرت

البوذية عن المقولة الثانية وهي مقولة العبدىم وكان
هيراقليطس أول من عبر عن أول فكرة عينية تشمل في
جوفها مقولتين أخسرين وهذه الفكرة العينية هى مقولة
السيرورة التى تتضمن مقولتى الوجود والعبدىم ، وهكذا
يمضى تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة المقولات فى صورة
مذاهب تتدثر قشرتها الخارجية ويبقى مبدؤها ليصبح
عنصرا مكونا لمقولة أعلى . . حتى تصل هذه السلسلة الى
قممتها فى مقولة الفكرة المطلقة وهى المقولة التى يعبر عنها
مذهب هيجل .

معنى ذلك كله أن دراسة المقولات وتسلصلها تعنى
أولا : دراسة الأسباب كما هى فى حقيقتها ، فهى الخصائص
الجوهرية لهذه الأشياء . ولكنها تعنى ثانيا : دراسة
العقل الموضوعى كما يتجلى فى العالم لأن المقولات خصائص
« عقلية » لموضوعات العالم . وهى تعنى ثالثا : دراسة
المقولات التى تفكر بواسطتها أو نسق المقولات الذاتية .
ومن هنا كان العقل الموضوعى والعقل الذاتى متعديين وكان
المنطق علم الاثنين معا ، وهو باعتباره علم العقل الموضوعى
فهو انطولوجيا أو ميتافيزيقيا وهو بوصفه علم العقل الذاتى
الذاتى فهو استمولوجيا أو معرفية . وإنما أنه علم العقل
البشرى . أعنى العقل الذاتى . فهو أخسيرا علم المنطق
بالمعنى المألوف لهذه الكلمة .

لنقسم الأول : الوجود

هذا هو القسم الأول من الأقسام الثلاثة الكبرى التي ينقسم إليها عام المنطق (وهي الوجود - الماهية - الفكرة الشاملة) ومقولات الوجود - كما سبق أن رأينا - تعبر عن نظرة الوعي الحسي حين يحاول معرفة العالم ، وهو هنا يتعرف على خصائص ثلاث ينقسم إليها الوجود وهي : الكيف والكم والقدر ، وهي خصائص لا يمكن - منطقيا - ادراك احداها قبل الأخرى . فنحن ندرك الكيف ادراكا مباشرا ، فنعرف أن هذا الشيء شجرة قبل أن نعرف حجمها أو وزنها أو ارتفاعها أو قبل أن نعرف كمها . وتاريخ العلم يظهرنا على أن الانسان أدرك كيف الأشياء قبل أن يصل الى كمها ، وعلى ذلك فالكيف مباشر والكم متوسط (لأننا نعرفه عن طريق شيء آخر) : أما القدر فهو يعنى أننا نعرف أن هذا الكيف المعين يرتبط بهذا الكم المحدد ومنها معا يتكون الوجود .

والقسم الخاص بالكيف ينقسم داخليا ثلاثة أقسام هي : الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات : والمقولة التي يبدأ بها المنطق هي الوجود الخالص لأنها

تسبق جميع المقولات الأخرى منطقيا ولأنها أكثر المقولات
 عمومية وشمولا ولأنها المباشرة الخالصة : « فكما أننا في
 ظاهريات الروح بدأنا بالوعي المباشر فأننا هنبا لابد أن
 نبدأ بالمعرفة المباشرة . . وبما أننا في ميدان العلم الخالص
 فلا بد أن نبدأ بالمباشرة الخالصة . . وهذه المباشرة
 الخالصة هي الوجود الخالص وهو لا يعنى شيئا سوى
 الوجود بصفة عامة ، الوجود ولا شيء آخر دون أية تحديدات
 أخرى : « والوجود الذى يخلو من كل تحديد أو تعيين
 فلا تسمية ولا طابع ولا خاصية ولا تغين من أى نسوع -
 هذا الوجود هو نفسه العدم » فما دام الوجود هو اللاتعين
 فهو ليس على ما هو عليه (أعنى تعينا ايجابيا) فهو ليس
 وجودا بل عدم . . وما العدم ؟ هو مجرد شيء موجود
 لأنه ليس عدما محددًا أو معينًا . وعلى ذلك فالوجود هو
 العدم والعدم هو الوجود . فكل منهما ينتقل الى الآخر
 لأنهما أشبه بطرفى المعادلة لو وضعت أحدهما مكان الآخر
 فإن ذلك لا يغير من الأمر شيئا .

وما نسميه ميتافيزيقيا بالوجود والعدم هو ما نسميه
 منطقيا بالإيجاب والسلب . وما دامت المقولات هي جوهر
 الأشياء فإن معنى ذلك أن الأشياء جميعا توصف بالإيجاب
 والسلب أو الوجود والعدم . فكل شيء فيه من الإيجاب
 بقدر ما فيه من السلب ، كل شيء موجود وغير موجود
 شئ نفس الوقت أعنى أنه بصير .

حقيقة الوجود هي الصيرورة فكل شيء دائم الحركة والتغير ، وليست الصيرورة إلا بالإيجاب الذي دخله السلب ، أو هي الوجود الذي يحمل السلب في جوفه . والسلب تعين ، ومن هنا كانت الصيرورة هي الوجود وقد تعين أو هي الوجود المتعين فما يصير هو الوجود أو الشيء المتعين وقد ظهر هذا الشيء المتعين حين دخل السلب على الوجود فقطعه الى شرائح كل منها « شى ما » لا نعرفه بعد ، وكل ما نعرفه عنه إنه وجود متعين فحسب . ومن هنا يبرز دور السلب في تحديد الموجود لأن اتصاف الشيء بصفة ما أو بكيف ما هو في نفس الوقت استبعاد لبقية الصفات : فحين أقول « مجلة فلسفية » فأنى أستبعد بذلك المجلات الأدبية والعلمية والرياضية . . الخ ولهذا فان علينا أن نلاحظ أن التعين إيجاب وسلب في آن معا أو هو وضع ورفع في وقت واحد فاذا تعين الشيء بالتثليث انتفى عنه التربيع . . وهكذا يصبح التعين حدا . ومقولة الحد تتضمن بالضرورة مقولة التناهي ذلك لأن وجود الحد يعنى أن الشيء متناه فكل موجود محدود أولا ، ومتناه ثانيا ، فهو في مقابل آخر يقوم بازائه . وهكذا تؤدي مقولة التناهي الى مقولة الآخريّة لأن فكرة الحد نفسها تعنى أنه لا بد أن يكون هناك شيء وراء هذا الحد فاذا عرفنا بالتالي أن هناك شيئا وراء هذا الحد هو « الآخر » . ونحن بذلك نصل الى فكرة « الشيء » و « الآخر » ، أو ان شئت بقول ان الموجود يتألف من « وجود في ذاته » أي وجود خاص به

هو نفسه ثم وجود من أجل الآخر » (وهذه التفسيره
الرئيسية . ستلعب دورا خطيرا في الفلسفة الوجودية بعد
ذلك خاصة عند سارتر) . ولكن هذا الآخر هو بدوره
شيء وعلى ذلك فالشيء والآخر متحدان ، وهذا الآخر بدوره
شيء ما ومن ثم فهو بالمثل يصبح آخر وهكذا الى
ما لا نهاية : هذه المتضادة شيء وهذه المكتبة آخر بالنسبة
لها ، لكن المكتبة نفسها شيء والحائط آخر بالنسبة لها لكن
الحائط شيء والشجرة آخر وهكذا تسير السلسلة
الى ما لا نهاية . . وهذا هو اللامتناهي الفاسد أو الكاذب
أو الزائف لأنه يعتمد على رفع الحد باستمرار ويسير في
خط مستقيم وهو لهذا اللامتناهي ذو الاتجساة الواحد ،
أما اللامتناهي الحقيقي فهو اتحاد الشيء والآخر في هوية
واحدة ، وأوضح نموذج لهذه الهوية « الذات البشرية »
حين تتخذ من نفسها موضوعا للتفكير فتصبح ذاتا
وموضوعا في وقت واحد أو شيئا وآخر في آن معا . وهذه
الوحدة هي الوجود للذات أو الوجود من أجل الذات
(وهي المقولة التي سوف يبرزها سارتر على نحو خاص) .

مقولة الوجود للذات هي الهوية التي ترتبط مع
نفسها فحسب . وذلك هو الواحد . لكن الواحد بما أنه
يرتبط مع نفسه فهو يعبر عن علاقة سلبية بينه وبين نفسه
أو بينه وبين الآخر الذي امتصه في جوفه ، وهذه العلاقة
السلبية هي الطرد الذي يؤدي الى آحاد كثيرة . الا أن هذه

الآحاد الكثيرة ترتبط فيما بينها - لأنها كلها آحاد فهناك هوية بينها - وهذا الارتباط أو هذه الهوية هي الجذب ، ومن هنا فإن الجذب والطرْد متحdan وينتقل كل منهما إلى الآخر . لكن هذا الانتقال يلغى وجودهما فالجذب لا يصبح جذبا ، والطرْد لا يصبح طردا . وهاتان المقولتان لأنهما نهاية الكيف فهما يمثلان الكيف كله ومن ثم فإن رفعهما رفع للكيف كله بحيث لا يبقى أمامنا سوى وجود بلا كيف أو وجود غير كيفي وهذا هو الكم « فالكم طابع خسارجي للوجود لا يتحد معه في هوية واحدة ولا يؤثر فيه على الإطلاق : فالمنزل يظل هو هو كبر أو صغر واللون يظل أحمر اشتد لمعانه أو ضعف » .

وينقسم الكم ثلاثة أقسام هي : الكم الخالص والكمية والدرجة . وهي تقابل أقسام الكيف الثلاثة الوجود الخالص والوجود المتعين والوجود للذات . فنحن بالغناء الطرد والجذب نصل إلى كم خالص (مقابل الوجود الخالص) لم يحدد بعد أى لم يدخل عليه السلب أو الحد ، وهذا الحد هو الذى يقطع إلى شرائح وتسمى هذه العملية بتحديد الكم أو تقسيمه إلى كميات . والكمية هنا هي الوجود المتعين في دائرة الكيف ، ويمكن أن تسمى بالكم المتعين وهذا الكم المتعين هو الدرجة لأن عشر درجات كمية محددة وليست كما خالصا . والدرجة العاشرة هي الحد إذ عندها تنتهى الكمية غير أن هذا الحد يتحد مع الدرجة

١١ ، ١٢ ، ١٣ . الخ . ونحن بذلك نجاوز الحد الى كمية ثانية وثالثة . . . وهكذا الى ما لا نهاية ، وهذا هو اللامتناهى الزائف وقد عاد الى الظهور من جديد فى دائرة الكم . غير أن الكميات يرتبط بعضها ببعض ويظهر ذلك واضحا فى المعادلات الرياضية ، فعلى الرغم من أن $9/18$ كمية ، ٣ كمية أخرى الا أنهما فى الحقيقة كمية واحدة وذلك هو اللامتناهى الحقيقى كما يظهر فى ميدان الكم فى مقولة النسبة الكمية ، فالنسبة الكمية تحديد ذاتى والتحديد الذاتى أو الداخلى ليس الا كيفا جديدا يعود الآن الى الظهور .

الكيف أدى الى الغاء نفسه فظهر الكم ، ثم أدى هذا الكم الى كيف جديد ، ومن هنا يمكن أن نقول انهما مرتبطان فكل منهما يؤدي الى الآخر ، وهذا الارتباط الضرورى بين الكيف والكم هو ما يسمى بالقدز ، فالموجود لا بد أن يكون له قدر معين من الكيف والكم : هذه القطعة من الحجر لها مجموعة من الخصائص تسمى كيفها ثم هى لها فضلا عن ذلك كم معين يناسب هذا الكيف أى ان هناك ارتباطا وثيقا بين كيفها وكمها ، بمعنى أنه يستحيل أن توجد قطعة من الحجر ارتفاعها آلاف الكيلومترات لأنها فى هذه الحالة لن تكون قطعة من الحجر وانما تكون جبلا أو هضبة . فهذا الكم الجديد لا يناسب الكيف القديم ، فلا بد له اذن من كيف جديد هو الجبل أو الهضبة .

ومعنى ذلك أن القدر هو تطابق الجوانب الكيفية مع الجوانب الكمية فى الشيء . ومعناه أيضا أنه يمكن أن يحدث تغير فى كم الشيء - أو كيفه - داخل حدود معينة دون أن يكون لهذا التغير أثر يذكر فى وجود الشيء . فطول الانسان يمكن أن يزيد أو ينقص بضعة سنتيمترات ويظل مع ذلك انسانا لكنه اذا أصبح عشرة أمتار كان مارذا أو عفريتاً أى أنه اذا تجاوز التغير الكمي حدودا احتاج الى كيف جديد . فتغير الكم ان تجاوز حدودا معينة - يؤدي الى تغير فى الكيف وظهور « قدر » جديد من الكيف والكم . وهذه المقولة يسميها « هيجل » بالكمية النوعية ونهى ما يطلق عليه الماركسيون اسم القانون الأول للجدل الماركسي أو « قانون تحول الكم الى الكيف والعكس » .

القسم الثاني : الماهية

انتهينا في القسم السابق الى أن الكم والكيف متحدان لأن الكيف يتحول الى الكم ، والكم يعود بدوره ويتحول الى كيف جديد ، وبالتالي فكل منهما يتحول الى آخر ، واذن فهما متحدان . غير أن القول بأن كلا منهما يتحول الى الآخر يتضمن انهما متباينان ، لأن تحول الشيء الى شيء آخر يعنى أن الشيء الثانى يختلف عن الشيء الأول والا لما كان هناك تحول ، وعلى ذلك يكون لدينا جانبان : جانب اتحاد الكم والكيف فى هوية واحدة ، وجانب اختلافهما أو تباينهما . ويؤدى ذلك الى ظهور طبقتين للوجود ، الطبقة السفلى وهى الوحدة الذاتية أو الوجود غير المتميز ، وهى طبقة تقوم أساسا على هوية الكم والكيف ، والطبقة العليا وهى الوجود المتميز وهى تقوم على تباين الكم والكيف . . وهذا التصور المزدوج للوجود هو الماهية .

وتنقسم الماهية - كمسا انقسم الوجود من قبل - ثلاثة أقسام هى : الماهية باعتبارها أساسا للوجود والظاهر ثم الحقيقة الواقعة أو الوجود بالفعل . ويبدا

انفسم الأول بمقولة الهوية التي تشبه الوجود الخالص
الا أنها تشير صراحة الى الاختلاف (الذي يقابل السلب)
لأن الشيء هو ما هو بفضل اختلافه عن شيء آخر ، فالهوية
والاختلاف متحدان ، فلو أنني قلت ان هناك رجلين مختلفين
فلن يكون لهذا القول معنى ما لم يكن هناك شيء من الهوية
هو الذي جعل الاختلاف ظاهرا * واذا قلت عن شيئين
انهما متحدان في « كذا وكذا » فان عبارة في كذا وكذا
تدل على أنهما متحدان في جانب ويختلفان في آخر فلا يمكن
لهوية أن تعرف بدون الاختلاف * نجاء في الحديث
القدسي : « كنت كنزا مخفيا فأردت أن أعرف فخلقت
الخلق ليعرفون * » فحتى الله وهو الهوية الخالصة حين
أراد أن يعرف خلق شيئا آخر هو الناس ليعرفوه وتوضح
لنا هذه الفكرة نفسها ما يقوله سارتر من « أن الله لو كان
ماهية خالصة ما استطاع أن يعرف ذاته » بل ان الهوية
الصورية في المنطق القديم تذهب الى أن « أ هي أ » عن
طريق كونها ليست « أ » فأنا ما أنا عن طريق كوني لست
شيئا آخر غير ذاتي : لست أنت : فالآخر ضروري لكي
أعرف من أنا ، وتلك هي الصورة المقابلة لقانون الهوية
أو ما يسمى في المنطق التقليدي بقانون التناقض وهي
نفسها صورة الهوية في صيغتها السلبية *

الهوية إذن لا تفصل عن الاختلاف ، والاختلاف لا معنى له
بدون الهوية ، فكل منهما جد نسبي ولهذا يفترض الآخر :
واتجاه هاتين المقولتين يعطينا مقولة الأساس ، فليست

حقيقة الشيء انه في هوية مع نفسه أو أنه يختلف عن غيره وإنما بحقيقته أنه يشتمل على آخر هو ماهيته وبهذا لا تكون الماهية انعكاسا مجسدا في الذات أي الجانب الباطني من الشيء وإنما تكون انعكاسا في الآخر أي ارتباطه بغيره من الأشياء ، فالشيء دائما يشير الى شيء آخر هو أساسه . ومن هنا كان الأساس هو الماهية الداخلية للشيء ، وهو لا يكون أساسا الا حين يكون أساسا لشيء ما أعني أساسا للآخر ، فاذا قلنا عن شيء ما انه أساس فلا بد أن يكون هناك شيء آخر يقوم على هذا الأساس اذ ليس الأساس أساسا لنفسه لكنه أساس لشيء ما . وهكذا تعطينا مقولة الأساس مقولة جديدة هي الوجود الفعلي . والوجود الفعلي ليس هو الوجود الخالص الذي صادفناه في القسم السابق ولكنه الوجود المدعوم الأساس لأن كل شيء له أساسه في شيء آخر وهو بدوره مدعوم الأساس عن طريق شيء ثالث ، وهذا هو الوجود الفعلي الذي يمثل عالما من الاعتماد المتبادل وشبكة هائلة من العلاقات المتداخلة اللامتناهية الأسس ونتائجها .

والوجود الفعلي يكشف عن عاملين هامين : الأول هو الانعكاس في الذات الذي يعنى أن للشيء وجودا مستقرا متحدا مع نفسه في هوية واحدة - والعامل الثاني هو الانعكاس في الآخر وهو يعنى ان الشيء يعتمد على الموجودات الأخرى وما ينظر اليه بهذه النظرة هو الشيء .

والتركيز على جانب الانعكاس في الذات يكشف لنا
عن مصدر الفكرة الكانتية عن « الشيء في ذاته » ويبين مدى
قصورها لأنها تركز على عامل واحد من عوامل تكوين
الشيء ليس هوية ذاتية خالصة وإنما هو الهوية التي لها
خواص ، وهذه الخواص هي علاقته بالأشياء الأخرى .
ومن هنا كانت النظرة الصحيحة الى الشيء هي النظرة
المزدوجة التي تراه انعكاسا في الذات وانعكاسا في
الآخر في وقت واحد .

وازدواج الشيء بهذا الشكل يتضمن تناقضا لأنه في
الوقت الذي يدعى فيه الاستقلال عن الأشياء الأخرى
(وهذا هو معنى الانعكاس في الذات) نراه يحطم هذا
الاستقلال ويتحول الى اعتماد على الأشياء الأخرى (وهذا
هو الانعكاس في الآخر) والوجود الذي ينظر اليه بهذه
النظرة هو الظاهر ، فالظاهر لا يعنى سوى التناقض
الموجود بين الانعكاس في الذات أو استتقلال الشيء
والانعكاس في الآخر أو اعتماده على أشياء أخرى ، لكنهما
متحدان- لأنهما معا يؤلفسان شيئا واحدا . وهذه الوحدة
تعطينا نتيجة هامة هي أن الظاهر متحد مع الماهية أو بمعنى
آخر الجانب الداخلي في الشيء هو الذي يظهر ، وعلى ذلك
لا تكون ماهية الشيء مخفية وراء الستار الظاهري لكنها
هي هذا الظاهر نفسه . . . وهنا نصل الى فكرة على جانب
كبير من الخطورة وسوف يكون لها أثرها الواضخ في

الفلسفات المعاصرة - كالماركسية والبرجماتية وغيرهما ،
وهي اعتبار الجانب الباطنى من الشئ متحدا مع ما يظهر
منه . الفكرة - كما تقول البرجماتية - هي ما تشير اليه
فعلا ، وما يظهر من متناقضات في النظام الرأسمالي هو
ماهية هذا النظام نفسه كما تقول الماركسية .

والتقاء الجوانب الداخلية في الشئ (أى الماهية)
مع الجوانب الخارجية منه (أى الظاهر) يعطينا الحقيقة
الواقعية أو الوجود بالفعل . ومعنى ذلك أن الشئ
لا يكون حقيقة واقعية الا اذا عبر عن ماهيته تعبيرا كاملا
بحيث كان الظاهر منه هو نفسه الداخلى ، وبمعنى آخر
لا يوصف الشئ بأنه حقيقة واقعية الا اذا كان يشمل فى
جوفه أساسه وينعدم فيه الافتقار الى شئ آخر أى ما يكون
ضروريا . والضرورى هو العقل ومن هنا قال هيجل
« ما هو عقل حقيقة واقعية وما هو حقيقة واقعية عقل »
وهي الفكرة التى أسى فهمها فليل انها تبرر الدولة
البروسية تبريرا عقليا ، وهذا خطأ لأن الحقيقة الواقعية
ليست هي الواقع أو الوجود الفعلى . فلو أننا قلنا عن رجل
من رجال السياسة انه ليس رجلا سياسيا حقيقيا لأنه
لم ينجز من الأعمال شيئا فأننا فى هذه الحالة نعى

بذلك ما يعنيه هيجل بكلمة الحقيقة الواقعية • فعلى الرغم
من أن رجل السياسة هذا موجود فى وظيفته الا أنه
تنقصه الماهية التى تجعل منه رجل السياسة على ما هو
عليه من الايجاب والفاعلية •

القسم الثالث : الفكرة الشاملة * *

وجهة النظر العامة لدائرة الفكرة الشاملة هي أن جوهر الأشياء عبارة عن فكر ، لكن الفكر له جانبان هما : الذات والموضوع . ومن هنا سنبجد أن كل جانب من هذين الجانبين يركز عليه بادئ ذي بدء تركيزا تجريديا فيوصف الكون أولا بأنه ذات ، ثم يوصف ثانيًا بأنه موضوع ، وفي النهاية يرفع هذا الانفصال ، وتوصف طبيعة الكون بأنها الفكر الذي لاهو ذات فحسب ولا هو موضوع فحسب ، وإنما هو الذات والموضوع في آن معا أو هو وحدتهما المطلقة التي تحتفظ في نفس الوقت بما بينهما من اختلاف . وتنقسم هذه الدائرة ثلاثة أقسام هي : الفكر الذاتي والفكر الموضوعي ثم الفكرة .

والقسم الأول من هذه الأقسام الثلاثة هو وحده الذي يرادف تقريبا كلمة المنطق بمعناها التقليدي ففيه يناقش هيجل أولا منطق الحدود لكنه لا يكتفى بتقسيمها الى حدود كلية وفردية (أو شخصية) كما يفعل المنطق الأرسطي ، وإنما يناقش العلاقة بين الكلي والجبرتي والفردى ويرى أن هناك رابطة ضرورية تربط هذه الأفكار

الثلاثة ، أو أنها فى الحقيقة فكرة واحدة لها ثلاث زوايا ،
وهى لهذا فكرة عينية لأنها تتكون من عناصر ثلاثة (فهى
ليست مجردة) وهى موضوعية لأننا لم نخلقها فهى ليست
من صنعنا أى عكس ما يوصف عادة بأنه ذاتى . ونحن
حين نقول عبارة مثل : « زيد انسان » فاننا نعنى بذلك
أن هذا الفرد جزء من الانسان وهذه العناصر الثلاثة هى
التي تكون طبيعة زيد الحقيقية . صحيح أن الكلى (الانسان
بما هو انسان) لا يمكن أن يوجد وجودا فعلييا « فهو
لا يرى ولا يسمع . . وقوانين الأجرام السماوية ليست
مكتوبة فى السماء » كما يقول هيجل . لكن الأصح من ذلك
أن نقول ان هذا الفرد الموجود لا يمكن فهمه فهما حقيقيا
الا على أنه جزء من كلى هو النوع أو القانون . . الخ .
واذا كانت الأشياء الموجودة فعلا هى أفراد تدركها الحواس
فان فكرة هذه الأشياء هى التى يدركها العقل حين يلغى
الوجود المباشر للشيء فيصل بذلك الى طبيعته العقلية
أو فكرته الشاملة .

ويناقش هيجل فى هذا القسم أيضا ما يسمى فى
المنطق الأرسطى بمنطق القضايا ويطلق عليه اسم الحكم ،
لكن الحكم عند هيجل ليس نشاطا ذاتيا خالصا يجمع بين
فكرتين بسيطتين وانما هو تعبير عن خصائص الأشياء .
« فنحن حين نقول « هذه الوردة حمراء » أو هذه الصورة
جميلة » فاننا نعرف أننا لسنا نحذ الذين نلحق الجمال

من خارج الى الصورة أو الاحمرار الى الوردية ، وانما نقول
تلك هي الخصائص المناسبة لهذه الأشياء « والنبتة -
كما يقول - تنموها من البذرة تقوم بالحكم على نفسها ،
أعني أن تصير شيئا فشيئا فكرتها بأن تحصل على تمام
وجودها ونضجها . وهذا المثال يعيننا على أن نتبين أن
الحكم لا يوجد في رؤوسنا فقط أو أننا نقوم بتكوينه
بفعل ذاتي فننسب هذا المحمول أو ذاك الى الموضوع
بل أننا على العكس نلاحظ الموضوع في طابعه النوعي
فحسب ، ومن هنا يمكن أن نقول « إن كل شيء حكم » .

ويناقش هيجل بعد ذلك نظرية القياس في المنطق
الصوري ويرى أن القياس أسوأ فهمه حين قيل انه مجرد
صورة من صور تفكيرنا الذاتي ، ويرى أن القياس فكرة
موضوعية كبقية المقولات سواء بسواء . فهو يعبر أيضا
عن خصائص الأشياء لأن القياس يعبر عن فكرة مؤداها أن
الحد الأوسط يجمع بين حدين قصيين ، والصورة القياسية
بهذا الشكل هي صورة عامة للأشياء جميعا . فكل موجود
هو جزئي يجمع بين الكلي والفردى ، أى ان الجزئية وسيلة
أو واسطة بين الفردى والكلي ، وذلك يعطينا الصورة
الأساسية للقياس التى تتكون من طرفين يجمع بينهما الحد
الأوسط واذا كنا لا نستطيع أحيانا أن نرى ذلك بوضوح
فما ذاك الا لأن الطبيعة تعجز عن عرض المقولات المنطقية
فى صفاتها ونقائنها .

والقسم الثاني وهو الفكر الموضوعي لا يعنى أننا خلفنا الفكر وراءنا وانتقلنا من الفكر الخالص الى العالم المادى الخارجى بالمعنى الذى سيحدث فى نهاية المنطق حيث يتم الانتقال الى الطبيعة . ذلك لأننا لا نزال فى دائرة الأفكار المنطقية . فالموضوعية فكر كالذاتية سواء بسواء ، وما يدرسه هيجل هنا هو الفكرة الكلية عن الموضوعية ، أو هو فكرة الموضوع الذى يتشكل فى صور ثلاث هى : الآلية والكيميائية والغائية . والموضوع الذى له طابع آلى تكون فيه العلاقة بين الأجزاء علاقة خارجية ، أما فى الكيميائية فنجد أن الموضوع على العكس تميل فيه الأجزاء بعضها الى بعض بحيث تكون على ما هى عليه بالقياس الى بعضها . والنمط الثالث من أنماط الموضوعية هو العلاقة الغائية وهى وحدة الآلية والكيميائية .

والقسم الثالث هو الفكرة وهى نهاية المنطق الهيجلى وقيمتها ، وهى فى الوقت نفسه نتيجة المقولات السابقة كلها ، ولهذا فهى تشمل هذه المقولات . ويرى هيجل أن الفكرة هى الفكر وقد اكتمل ، أو هى الحقيقة الموضوعية أو هى الحقيقة بما هى كذلك ، فكل ما هو حقيقى يكون كذلك بالقياس الى فكرته . أو يمكن أن نقول ان الشئ لا يكون حقيقيا ما لم يكن هو نفسه فكرة . وإذا سأل سائل وما البرهان على أن الفكرة هى الحقيقة الموضوعية ؟ . لكان الجواب هو أن البرهان على ذلك

انما يشمل في الاستنباط كله وفي عملية توالد المقولات
أو تطور الفكر منذ بداية سيره الى هذه النقطة التي وصلنا
اليها . ذلك لأن الفكرة هي نتيجة سير الجدل كله منذ
أن بدأنا بالوجود الخالص حتى الآن . ومن هنا فالمراحل
التي درسناها حتى الآن وهي الوجود والماهية والفكر
الذاتي والفكر الموضوعي ليست مراحل دائمة أو تقوم
بذاتها ، ولكن الجدل يكشف لنا عن تطورها وأنها ليست
الاعناصر حية في تكوين الفكرة . ولذلك يمكن أن توصف
الفكرة بطرق شتى : فيمكن أن يقال انها العقل (بالمعنى
الفلسفي لهذه الكلمة) ، أو هي وحدة الذات والموضوع
أو وحدة المثالي والواقعي أو المتناهي واللامتناهي . الخ .
فكل هذه الأوصاف تنطبق على الفكرة لأنها تشمل في
جوفها جميع العلاقات السابقة .

نصوص مختارة من « علم المنطق »

المنهج الجدلي :

« لقد اتخذت العلوم التجريبية لنفسها منهجا خاصا في دراسة موضوعاتها ، كما كان للرياضة البحتة منهجها الذي يتناسب مع موضوعاتها المجردة . » وانك لتجد من الفلاسفة من سبغ لنفسه بالانزلاق الى تطبيق المنهج الرياضى فى ميدان الفلسفة كما فعل اسسبنوزا وفولف وغيرهما . . ولم تكن الفلسفة حتى ذلك الوقت قد اكتشفت منهجها الخاص ، ولهذا فقد كانت تنظر بعين الحسد الى العرض المنظم للرياضة فتستعيره أحيانا ، أو تلتمس العون أحيانا أخرى من منهج العلوم التجريبية أو تلجأ أحيانا ثالثة الى رفض المنهج بصفة عامة . غير أن عرض المنهج الذى يلائم الفلسفة هو عمل من اختصاص المنطق ذاته ، ما دام المنهج هو الوعى بالصورة مأخوذا فى اطار الحركة الذاتية الداخلية لمضمون المنطق ولقد قدمت فى كتابى « ظاهرات الروح » مثلا لهذا المنهج حين طبقته على موضوع

عيني هو الوعي (١) وانك لتجد في هذا المثل أنماطا من الوعي تنسخ كل منها نفسها حين تتحقق ، ويكون السلب هو نتيجةها وبه تنتقل الى نمط أعلى . ان الأمر الوحيد البالغ الأهمية في البحث العلمي وتقدمه هو معرفة القاعدة المنطقية التي تقول : ان السلب فيه من الايجاب بقدر ما فيه من السلب ، أو بعبارة أخرى : ان ما هو نقيض نفسه لا ينحل الى لا شيء أو عدم بل ينحل بالضرورة الى سلب لمضمونه الجزئي وان هذا السلب ليس سلبا عاما يشمل كل شيء ولكنه سلب معين محدد يلغى نفسه ، ومن هنسنا فالنتيجة التي نصل اليها تتضمن الجانب الجوهرى في التصور السابق الذى خرجت منه والا فلن تكون نتيجة بل شيئا مباشرا . . صحيح أن النتيجة تصور جديد لكنه تصور أعلى وأغنى من التصور السابق ، ومن ثم فهو يتضمنه ويتضمن شيئا أكثر منه . انه اتحاد يشمل التصور ويشمل ضده فى آن معا . ومن هذه الخطوط العريضة يتكون نسق التصورات المنطقية بصفة عامة متحررا من أية عناصر أجنبية ترد اليه من الخارج .

ولست أدعى أن هذا المنهج الذى سرت عليه فى المنطق أو بالأحرى الذى سار عليه المنطق نفسه لا يقبل الكثير

(١) كما طبقته بعد ذلك على موضوعات عينية شتى وعلى جوانب

أخرى من الفلسفة .

من الإصلاح والتنقيح في تفصيلاته الكثيرة المتعدة ، ولكنى على يقين مع ذلك من أنه المنهج الوحيد الصحيح . ويتضح ذلك حين نقول أن المنهج لا ينفصل عن مضمونه . انه المضمون بذاته وما يكمن في هذا المضمون من جدل هو الذى يحركه . وواضح أنه لا يمكن أن ينظر الى أى عرض أو شرح علمى أنه عرض أو شرح علمى ما لم يترسم خطى هذا المنهج وينفق مع إيقاعه .

ولا بد أن نلاحظ أنه طبقا لهذا المنهج فإن الأقسام والعناوين والكتب والفصول والأبواب الموجودة في المنطق وكذلك الشروح ليس لها قيمة ذاتية ، فهي لا تدخل ضمن نطاق العلم نفسه ، ولكنها جمعت ونظمت بواسطة تفكير خارجي .

ولو أنك فتحت كتابا من كتب المنطق فسوف تلتقى في بدايته بعبارات مثل : يقسم المنطق قسمين رئيسيين هما نظرية المبادئ ومناهج البحث . ويمكن أن تجد تحت العنوان الأول قوانين الفكر ، ثم يلي ذلك الفصل الأول : التصورات ، القسم الأول في توضيح التصورات . . وهكذا . أى أنك سستجد تقسيمات يلقيها الكاتب القاء دون استنباط وبلا تبرير . فالربط الداخلى بينها منعدم اذ يكفي الكاتب جدا حين ينتقل من قسم الى قسم آخر أن يقول : الفصل الثانى ، أو لقد وصلنا الآن الى الحسكم أو ما شابه ذلك من عبارات .

ان ما يدفع الفكر الى السير قدما هو السلب. الذي سبق أن ذكرناه ، وهو السلب الذي تحمله الفتنكرة في جوفها ، وهو ما يكون الحركة الجدلية الأصلية ، ولقد كانوا ينظرون الى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق ، وهم بذلك يسيئون فهمه ، أما نحن فنضع الجدل وضعاً يختلف عنهم أتم الاختلاف . . . »

موضوع المنطق

والمنطق من ناحية أخرى لا يمكن أن يسلم
بصور الفكر أو قواعده أو قوانينه لأنها تكون جزءا من
نسيج المنطق نفسه ، ومن ثم فلا بد من البرهنة عليها داخل
إطار العلم ذاته . وليس منهج الفلسفة هو وحده الذي
ينتمي إلى مضمون المنطق وإنما مفهوم الفلسفة ذاتها ، فهو
في الحقيقة نتيجة نهائية . ومن هنا فلا يمكن أن تقدم
تعريفا معدا أو جاهزا للمنطق بل على العكس فإننا لا نصل
إلى معنى المنطق إلا كنتيجة أو خاتمة للموضوع كله .
أضف إلى ذلك أن موضوع المنطق (وهو التفكير أو على وجه
الدقة التفكير التصوري) يعالج في الواقع داخل إطار العلم
نفسه ثم يتوالى ظهور معنى هذا التفكير خلال تطور العلم .
ومن هنا لا يجوز لنا أن نسبق هذا التطور . . وعلى ذلك
فنبين لا نهدف من هذه المقدمة على الإطلاق إلى تقديم معنى

المنطق أو تبرير مادته أو منهجه ، ولكننا نهدف - مستعينين ببعض التفسيرات التاريخية المعقولة - الى ان نقدم للمقارئ وجهة النظر التي سوف ننظر منها الى هذا العالم .

وحيث ينظر الى المنطق على أنه علم التفكير بصفة عامة : فقد يفهم من ذلك أن هذا التفكير هو الصورة المجردة للمعرفة ، وأن المنطق يخلو من كل مضمون أو محتوى ، وأن ما يسمى بالعنصر الآخر من عناصر المعرفة ، وأعني به المادة لا بد أن يأتي من مصدر آخر . . . وأن المنطق على ذلك بوصفه علما مستقلا عن المادة تماما ، يمكن أن يزودنا فقط بالشروط الضرورية للمعرفة الصادقة ، ولا يمكن له بذاته أن يحتوى على حقيقة واقعية أو ان يكون طريقا لمعرفة هذه الحقيقة لأن ماهيته الحققة وهى المضمون أو المحتوى تقع خارج نطاق المنطق .

الا أنه لمن العبث أن نقول أن المنطق خلو من كل مضمون ، وأنه يزودنا بقواعد التفكير فحسب ، دون أن يذهب الى دراسة ماهية الفكر نفسه ، أو أن يكون قادرا على البحث فى طبيعة هذا الفكر ذاته . لأنه ما دام الفكر

وقواعد الفكر هما موضوع المنطق ، فان المنطق بهما يحصل
على مضمونه : ان له فيهما ذلك العنصر الثانى من عناصر
المعرفة وهو المادة التى يهتم بدراسة طبيعتها ذاتها . . . »
التناقض :

« من آراء المباشرة التى يقدمها لنا المنطق التقليدى
وكذلك خيالنا المألوف أن التناقض فكرة تقل أهمية عن
الهوية غير أننا فى الواقع اذا أردنا أن تبقى هاتان الفكرتان
منفصلتين وأن نرتبهما ، فيجب علينا أن نعتبر التناقض
أعمق من الهوية وأكثر منها جوهرية ، لأن الهوية ليست
بالنسبة الى التناقض الا تحديدا لما هو مباشر وبسيط ،
وهى تحديد للوجود الميت فحسب ، فى حين أن التناقض
هو مصدر كل حركة وكل حياة ، والشئ لا يتحرك الا لأنه
يحمل فى صميمه تناقضا وقوة دافعة ونشطا ، بينما
العادة الشائعة هى أن ينحى التناقض أولا عن الأشياء
الموجودة ثم عما هو حقيقى ، وأن يقال انه لا يوجد قط
شئ متناقض ، ثم ينسب التناقض بعد ذلك الى التفكير
الذاتى الذى قيل انه يتناقض حين يربط بين الأشياء
ويقارن بينها ، ثم قيل بعد ذلك ان التناقض لا وجود له
فى الواقع حتى ولا فى التفكير الذاتى ، لأن التناقض لا يمكن

أن نفكر فيه وبالتالي: نظر اليه على أنه شيء عريض في كل من الوجود والفكر على السواء ، واعتبر لونا من ألوان الشدوذ وعدم السوية ، أو حالة مرضية. بلغت ذروتها ثم سرعان ما تزول .

أما فيما يتعلق بالقول بأن التناقض غير موجود فأننا يمكن ألا نكتث به إذ لا بد أن يوجد تحديد مطلق للماهية في كل تجربة وفي كل وجود ، وفي كل تصور على حـسـد سواء . ولقد سبق أن سبقنا نفس هذه الملاحظة حين تحدثنا عن اللامتناهي الذي هو التناقض في دائرة الوجود على أن التجربة اليومية المألوفة نفسها تعلن عن وجود عدد كبير من الأشياء والتنظيمات المتناقضة . . وما فيها من تناقض لا يوجد في التفكير الذاتي فحسب وإنما يوجد في صميمها نفسها ، وفضلا عن ذلك يجب ألا يعتبر التناقض شدوذا لا يتبدى الا هنا وهناك وإنما هو السالب في تحديده الماهوي . وهو مبدأ الحركة الذاتية التي ليست الا تعبيراً عن التناقض ، والحركة الخارجية التي تدركها الحواس ليست الا الوجود الفعلي المباشر للمتناقض ، فالشيء لا يتحرك لأنه يكون مرة هنا ومرة هناك ، بل لأنه يكون في نفس اللحظة هنا وليس هنا في آن واحد ، وهو « هنا »

موجود في وقت واحد • ولا بد لنا من التسليم بالمتناقضات
التي أظهرها الجدليون القدامى عن الحركة ، غير أن ذلك
لا يستتبع أن الحركة غير موجودة بل يجب بالأحرى أن
نقول ان الحركة هي التناقض الموجود نفسه • • •

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٩٤/٥٠٠١

ISBN — 977 — 01 — 3853 — 3

مكتبات الأمانة



بسعر رمزي عشرة قروش
بمناسبة

مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٤

Bibliotheca Alexandrina



0603604

مطابع

الهيئة المصرية العامة للكتاب